

Première conférence donnée dans la semaine sainte 2011

*Temple protestant de Brueys,
sur invitation de l'Église réformée de Montpellier*

Le « monothéisme » de Jésus comme sens de sa vie et de sa mort, et son actualité face à la crise de la civilisation contemporaine

Gérard SIEGWALT

En cette Semaine sainte, où nous commémorons la mort de Jésus que les chrétiens et les chrétiennes confessent comme le Christ ressuscité, nous sommes invités à réfléchir au sens de la vie et de la mort de ce Jésus. Ce sens, dans un raccourci sans doute inhabituel, est exprimé par le terme de « monothéisme » : le « monothéisme » de Jésus comme sens de sa vie et de sa mort. Le mot « monothéisme » est mis entre guillemets, pour dire qu'il doit être défini ; il s'agit là d'une notion ambivalente. Je préciserai encore le sens dans lequel je parle du « monothéisme » de Jésus.

La suite du titre affirme l'actualité de ce « monothéisme ». D'entrée de jeu, notre réflexion qui est certes tournée vers le passé, puisque nous parlons de la vie et de la mort de Jésus, établit un lien entre ce passé et le présent ; ce passé, est-il signifié, a une portée pour le présent. Nous comprenons bien que cela est lié à l'affirmation, qui est au cœur de la foi chrétienne, de la résurrection de ce Jésus dont la vie sur terre s'est terminée par la mort de la croix. Il reste que nous, comme chrétiens ou chrétiennes, nous sommes appelés à rendre compte de cette affirmation de la portée actuelle de la vie et de la mort de Jésus, et donc à dire pourquoi et en quoi et comment cette vie et cette mort sont actuelles du fait de la résurrection de Jésus ; celle-ci n'est-elle pas comme le sceau mis par Dieu et donc la confirmation du sens de cette vie et de cette mort ? Or, rendre compte de Jésus ressuscité, c'est l'attester dans la portée actuelle de sa vie et de sa mort, c'est attester la portée actuelle du monothéisme de Jésus.

La suite du titre précise encore que l'actualité du monothéisme de Jésus s'atteste face à la crise de la civilisation contemporaine. Nous sommes habitués, dans l'Église, à parler de la portée actuelle de la vie et de la mort de Jésus pour la personne humaine, pour nous comme personnes individuelles, et encore pour la communauté chrétienne, pour l'Église (dans la diversité de ses expressions) en tant qu'elle est la communauté de foi qui confesse le Jésus crucifié comme vivant. Et en parler ainsi est assurément essentiel, non seulement d'en parler, mais de vivre les signes de cette portée actuelle : ces signes que sont le renouvellement de nos vies par le pardon, par notre libération par rapport à nos démons intérieurs et ainsi par la guérison de la personne, et donc la conversion continue de notre cœur, de notre esprit à ce Jésus comme orientation fondamentale de notre être grâce à laquelle celui-ci trouve le chemin de son accomplissement. En ce sens, la portée actuelle de la vie et de la mort de Jésus s'atteste dans une nouvelle possibilité de vivre qui y est fondée et dont l'Église chrétienne dans sa vérité est le témoin aujourd'hui comme elle l'était hier et comme elle est appelée à l'être demain. Mais l'Église, les chrétiens et les chrétiennes vivent dans la société humaine, au sein de l'humanité, et ils y ont comme vocation d'attester la portée du monothéisme de Jésus, lequel les fonde, eux : les chrétiens et chrétiennes et l'Église, pour plus qu'eux, en l'occurrence pour notre civilisation.

Je voudrais, dans un premier temps, caractériser brièvement cette dernière et la crise qui est la sienne à notre époque, pour dire la pertinence de l'affirmation du monothéisme, c'est-à-dire de la foi en un Dieu unique, comme voie d'issue à cette crise.

Dans un deuxième temps, je préciserai la notion de monothéisme, situant le monothéisme de Jésus non seulement à partir du monothéisme du judaïsme et en référence au monothéisme de l'islam, mais également par rapport aux perversions du monothéisme.

Dans un troisième et dernier temps, je montrerai que la confession du Dieu unique est au cœur de la vie et de la mort de Jésus et la raison de sa mort.

Une conclusion reprendra le parcours de notre réflexion et l'ouvrira à celle de demain.

I. La crise de la civilisation contemporaine : ses causes — quel remède ?

Nous savons que ce qu'on appelle « la crise », voire la crise de la civilisation contemporaine, c'est un ensemble de crises : écologique voire climatique, économique, financière, sociale, mais aussi plus généralement humaine, culturelle et spirituelle. Chacune de ces facettes a sa spécificité et demande à être prise comme telle, faute de quoi on tombe inévitablement dans l'amalgame et la confusion. Aucun sens de la crise ne pourra alors se dégager.

Il ne saurait être question ici de nommer une à une les différentes facettes de la crise. Chacune d'elles a, en effet, sa propre complexité ; chacune est en elle-même un ensemble de données variées.

Cela étant, il importe de distinguer entre les catastrophes naturelles en tant qu'indépendantes de la civilisation, et les catastrophes qui sont dues à cette dernière. Nous parlerons demain de la réalité du mal et nous réfléchirons d'un côté au mal imputable à l'être humain et de l'autre côté au mal qui n'a pas sa cause en ce dernier. Et à propos du mal imputable à l'être humain, il faut distinguer entre ce qui relève de chacun personnellement — nous parlons alors de faute, de faute personnelle — et puis ce qui tient à la civilisation comme telle, c'est-à-dire aux données collectives de toutes sortes qui sont le fruit de l'histoire et qui nous régissent, que nous le voulions ou non. Le thème de ce soir, c'est la civilisation contemporaine. Celle-ci ne se laisse évidemment réduire à un mal, mais la crise qu'elle connaît sous nos yeux est un appel à discerner en elle, à côté de ce qui y est constructeur d'humanité et constructeur de notre terre, ce qui en est destructeur.

Or, et c'est ce que je voudrais souligner, les différentes facettes de la crise de notre civilisation à l'époque contemporaine, ont une ou des cause-s commune-s. La crise est celle de la modernité, elle est une crise de la civilisation moderne ; celle-ci vient à son terme en notre temps. Les fondements de la civilisation moderne sont ébranlés : les fondements, ce sont les principes qui portent la modernité.

C'est Descartes qui a donné leur formulation la plus concise à ces principes : pour lui, il y a d'un côté l'être humain comme sujet pensant, ou de raison, de l'autre côté la nature comme objet de maîtrise de la raison humaine. Il y a là un dualisme, et il est inhérent au réel immanent, donc à notre monde. Anthropocentrisme du sujet de conscience d'un côté, objectivisme du reste, et donc de la nature et du cosmos, de l'autre côté. La modernité ainsi définie dans ses fondements porte en elle à la fois le principe du rationalisme qu'elle situe en l'être humain, et le principe du matérialisme qui vaut pour ce qui n'est pas le sujet raisonnable. Les deux mondes du dualisme métaphysique traditionnel — matière et esprit, terre et ciel — deviennent ici les deux modes du réel : il y a la raison (*res cogitans*) et il y a le monde comme objet de cette raison (*res extensa*). Dieu, auquel Descartes réfère encore ce dualisme pour le fonder en lui et, partant, le relativiser comme dualisme, est rapidement devenu — sous l'effet de la sécularisation et de sa finalité : le sécularisme, qui est la vague de

fond de toute la modernité — le pôle facultatif du système à trois pôles de Descartes. La modernité fonctionne sans recourir à « l'hypothèse Dieu » (*etsi deus non daretur*) ; « l'oubli de Dieu », comme dit Heidegger, est pour ainsi dire son enseigne. Dans la présente crise de la modernité, les fondements de celle-ci s'avèrent incertains, bancals ; ils ont été opératoires, efficaces, mais leurs effets pervers apparaissent avec un poids tel qu'il questionne le dualisme qui est à sa base.

Ce qui est fondamentalement remis en question, ce sont plusieurs choses :

– d'abord, la réduction de la nature à son objectivité quantifiable : la crise écologique avec son implication climatique est le signe — objectif, donc de fait — de la résistance de la nature à cette réduction, et elle en montre le prix à payer pour la nature, à savoir la détérioration de ses équilibres fondamentaux. Il s'agit là d'un véritable jugement immanent, selon la loi : « ce que l'être humain sème, il le moissonne » ;

– ensuite, l'exploitation de la nature par l'économie libérale (qui se définit comme n'ayant pas de compte à rendre vis-à-vis de la nature), comme conséquence de la réduction de la nature à son objectivité quantifiable et comme moteur de la crise écologique et climatique : le non-respect des équilibres fondamentaux de la nature a pour implication le non-respect de la solidarité humaine et, partant, de l'équité et en ce sens de la justice entre les êtres humains et les peuples. L'humanité est livrée aux lois objectives du marché qu'elle a mises elle-même en place et par lesquelles elle s'aliène par rapport, outre à la nature, également à l'humanité et donc à la conscience d'une part que l'économie est fondamentalement tributaire de la nature, d'autre part qu'elle est au service de l'humanité et non l'inverse ;

– enfin, le matérialisme triomphant de fait comme implication de l'économisme : il érige la loi du plus fort non seulement vis-à-vis de la nature méconnue dans son identité mais aussi au sein de l'humanité elle-même divisée entre les dominants, les suivants et les dominés, et il instaure ainsi le pouvoir de son idéologie ; sans justice, il est aussi sans réponse à la question du sens de ce monde et principalement de la vie humaine, oubliant que « l'être humain ne vit pas de pain seulement mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ».

La crise de la modernité s'atteste dans les impasses ainsi caractérisées auxquelles la modernité conduit, mais la sortie de crise s'atteste également dans ce que ces impasses rappellent, à savoir : d'abord, l'irréductibilité de la nature, qui est certes cultivable, mais non malléable et corvéable à merci, et qui demande donc à être respectée, eu égard au lien essentiel de participation de l'être humain à elle ; ensuite, l'unité de l'humanité, dans laquelle la dignité de chacun, de chacune, doit être respectée et ainsi la liberté, la justice et la solidarité doivent être servies au sein d'un même peuple et entre les peuples ; enfin, l'incompressibilité de la question du sens et donc ultimement de la quête de Dieu, au cœur de l'être humain.

Nous le voyons : c'est, au fondement de la civilisation moderne, le principe dualiste qui est la cause même de sa crise. Celle-ci, de par les effets pervers que porte la modernité (sans qu'elle soit réductible à eux), apparaît comme la conséquence de l'insuffisance du principe qui l'a fait naître. C'est plus qu'une simple hypothèse, c'est une évidence pour la pensée prenant en compte le tout des choses que de dire que dans la crise des fondements que nous vivons Dieu est de retour. Non qu'il ait été absent dans l'histoire de la modernité, mais, pour plagier le titre d'un livre de Gustave Thibon, notre regard a largement manqué à la lumière de sa présence — de sa présence latente, et critique, dans, avec et à travers les données de la modernité. On peut dire que ce qui était caché aux yeux d'un grand nombre devient maintenant, dans cette crise, manifeste à un grand nombre. La crise apparaît comme — le mot a déjà été prononcé — un jugement immanent, mais un jugement qui n'a pas son sens en lui-même : il renvoie au-delà de lui-même pris comme tel, aux véritables fondements du réel dont les fondements de la modernité n'étaient que des expressions partielles, unilatérales. Dieu de retour, non le Dieu

d'une religion donnée, quelle qu'elle soit, mais le Dieu du réel, le Dieu qui est la dimension de transcendance du réel. En ce sens, la crise de la modernité — crise, du grec *krisis*, signifie jugement, lequel appelle à une décision — est, selon la signification que ce mot a dans la Bible juive et chrétienne, une « visitation » de Dieu, un jugement qui a pour fin le salut. Ce jugement appelle à un changement de mentalité (*metanoïa*, en grec), on peut aussi dire de paradigme, et ce tant au plan de la connaissance théorique, c'est-à-dire scientifique du réel qu'à celui de la pratique, donc du commerce avec le réel. Il en appelle à une science non seulement de la partie mais du tout, et donc des relations entre les parties et le tout : la science ainsi comprise est savoir, savoir scientifique, mais elle est aussi et en même temps, et nécessairement, pensée, laquelle lie les parties les unes aux autres à l'horizon de tout le réel et compte tenu des questions dernières induites par là. Et il en appelle à une pratique ou éthique de responsabilité, non seulement sur la base de la science et donc comme sa conséquence, dans la mise en application des données de la science, mais aussi et déjà à l'intérieur du travail scientifique lui-même ; car seule la science liée à la pensée est responsable : la science sans conscience, sans pensée donc au sens défini, c'est la « vieille » science (comme on parle du « vieil » Adam), la science de la vieille modernité, celle qui, pour autant qu'elle est vieille, vit son engloutissement sous les yeux des générations actuelles. Il en émergera, de ce jugement cathartique à l'encontre de la modernité, ce qui s'avérera intégrable à la science nouvelle comme définie et qui y entrera comme des pierres de construction dans un édifice dont l'esprit, pour autant qu'il soit promis à un avenir, sera nouveau. L'émergence de cet esprit — un esprit théonome — est la finalité constructive de la crise actuelle.

La crise de la modernité a pour cause le dualisme de celle-ci, et le dualisme s'avère être la voie royale d'un polythéisme de fait. Nous vivons dans un monde dont on dit qu'il est sans repères ; cela veut dire en fait tout simplement qu'il est sans Orient, autrement dit sans Dieu. L'oubli du Dieu unique a fait proliférer les dieux, à savoir les idoles, qui absolutisent des données diverses et variées de notre monde et qui font éclater son unité. Nous entrevoyons là la portée existentielle personnelle, mais aussi « politique » ou générale de la confession de foi du Dieu unique. Confesser ce Dieu, c'est détrôner toutes les idoles, personnelles et collectives ; c'est nommer ce qui, prétendant être Dieu, ne l'est pas mais est, de par cette prétention, proprement destructeur, démoniaque : au plan personnel (destructeur) de soi, de sa relation à d'autres, à l'environnement, à Dieu ; au plan collectif (destructeur) de la vérité, de l'équité, de la solidarité entre humains et avec la nature, bref du sens des êtres et des choses et ainsi de leur salut, de leur accomplissement.

Quelques exemples. Au plan personnel : l'argent peut devenir une idole ; alors, au lieu d'être mon serviteur, il devient mon maître, et j'en suis l'esclave. Ou la sexualité peut devenir une idole ; au lieu que je la possède, elle me possède alors. Ou le pouvoir — chacun de nous a un pouvoir, par notre simple existence et par la place que nous tenons dans notre contexte de vie — : le pouvoir que j'ai peut être un service ou il peut devenir une tyrannie. Ces idoles et d'autres nous détruisent dans notre unité personnelle ; je ne suis pas alors maître dans ma propre maison, je veux dire : en moi-même, dans mon corps, dans mon âme, dans mon esprit, mais je suis possédé. Avoir une idole, c'est être possédé par cette idole. Confesser le Dieu unique, c'est lui soumettre ces puissances créées qui, alors, au lieu d'être destructrices de nous-mêmes, de notre propre unité personnelle, sont bonnes, des forces créatives, constructives. Notre propre unification tient à notre confession de l'unicité de Dieu. La confession de l'unicité de Dieu est le fondement de notre propre unification. — Au plan collectif : nous connaissons les puissances idolâtres qui dominent notre civilisation, centralement l'économie libérale du profit qui, au nom de la liberté d'entreprendre qui est absolutisée, engendre l'inégalité, l'injustice et l'exploitation de la nature, et cela non seulement à l'intérieur de l'hémisphère Nord, mais aussi par rapport à l'hémisphère Sud. Les

dieux de notre monde, ce sont les idoles argent, cupidité, réussite. Nos pays ont besoin de la prédication du Dieu unique, à cause de la portée salutaire, constructive, de la confession de foi monothéiste, par rapport à la portée destructrice, démoniaque, de l'idolâtrie, et cela au plan écologique, économique, financier, social, politique, juridique...

Le titre de cette 1^{ère} partie était : la crise de la civilisation moderne : ses causes — quel remède ? Le monothéisme comme remède.

II. Qu'est-ce que le monothéisme ?

Le terme a déjà été défini : le monothéisme c'est l'affirmation d'un Dieu unique.

Je passe maintenant sur la compréhension philosophique, ou métaphysique, traditionnelle du monothéisme. Elle tient aux soi-disant preuves de l'existence de Dieu. Outre que ces preuves ne conduisent qu'au Dieu des philosophes que Pascal, comme on sait, oppose au Dieu vivant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ce Dieu philosophique étant une abstraction et, comme tel, autant source d'incompréhension que d'une certaine mais problématique compréhension concernant Dieu (nous y reviendrons demain, en parlant de la réalité du mal et du Dieu vivant), outre donc que ces preuves sont la traduction philosophique réductrice et à ce titre, comme dit, problématique de ce qui est, pour nombre de gens, de l'ordre d'une croyance élémentaire et en ce sens préreligieuse, donc indépendante de toute adhésion à une quelconque religion donnée, ce monothéisme philosophique est peu motivant existentiellement, que ce soit au plan personnel ou au plan général, disons politique.

Qu'est-ce alors que le monothéisme ? Alors que le terme semble renvoyer à une affirmation de foi commune aux trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam), pour bien de nos contemporains le monothéisme évoque d'abord une maladie, ou une perversion, de la foi. Le monothéisme, disais-je au début, est une notion ambivalente.

Partons des altérations, ou perversions, du monothéisme dans les fondamentalismes et les intégrismes dont nous savons qu'ils ne sont le monopole d'aucune religion donnée ; on les trouve dans chacune des trois religions monothéistes et aussi au-delà d'elles. De quoi s'agit-il ?

– Le *fondamentalisme* (encore une fois : il y a un fondamentalisme chrétien, un fondamentalisme juif, un fondamentalisme musulman) se caractérise par le fait qu'il se réfère à des textes fondateurs dont il fait une lecture plus ou moins littéraliste, trouvant par ailleurs dans ces écrits fondateurs ainsi compris les « fondamentaux » de la foi. Les textes fondateurs tout comme les fondamentaux de la foi sont considérés comme intangibles, « non-négociables » comme disent les intéressés.

– L'*intégrisme*, quant à lui, se réfère à telle période historique passée considérée comme normative pour toujours ; il vise à restaurer l'état de la religion de cette époque « idéale ».

Ce qui est commun aux deux, c'est leur statisme et leur passéisme : la vérité est donnée une fois pour toutes (elle est de l'ordre de l'avoir, de la possession, d'un dépôt disponible) et elle se trouve dans le passé. C'est de lui que vient le salut. On peut préciser qu'il y a toutes sortes de mélanges entre fondamentalisme et intégrisme ; les deux se chevauchent généralement.

À ce point, il y a un constat à faire, et il vaut pour toutes les religions, à savoir que dans leur donné empirique elles contiennent toutes une potentialité démoniaque. Je parle à ce propos — et il y a lieu de parler — des aspects démoniaques de la réalité empirique des religions, en l'occurrence des religions monothéistes.

Dans son livre *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, l'islamologue strasbourgeois Éric Geoffroy (musulman soufi) parle, évoquant le fondamentalisme et l'intégrisme en islam,

d'« *inversion des valeurs* ». C'est un constat net et clair, dont l'islam n'a pas le monopole d'application mais qui, comme je l'ai déjà dit, vaut pour chacune des religions monothéistes et plus généralement pour toutes les religions. Le Pape Jean-Paul II a fait, pour l'Église catholique-romaine, acte de repentance pour un certain nombre de méfaits et d'égarements de membres et de mouvements de cette Église à travers l'histoire. Après la Seconde Guerre mondiale, les Églises protestantes en Allemagne, dans ce qui est appelée la « Confession des fautes de Stuttgart », ont reconnu la compromission d'une partie de leurs membres, y compris de leurs dirigeants, avec le régime nazi. De son côté, le Conseil œcuménique des Églises a écarté provisoirement, dans les années 80, les Églises d'Afrique du Sud, qui soutenaient la politique de l'apartheid, de la communion des Églises chrétiennes, contribuant ainsi à leur renouveau intérieur, spirituel, et à la fin du régime de discrimination raciale dans ce pays. On peut évoquer bien d'autres faits du même genre, les combats de Gandhi et puis de Martin Luther King et de bien d'autres. Comme déjà le nom cité de Gandhi l'indique, pas plus que l'islam n'a le monopole des perversions de la foi, le christianisme n'a le monopole des retours critiques sur lui-même et des nouveaux départs. Le livre d'Éric Geoffroy cite de nombreux exemples en ce domaine dans le monde musulman, et il constitue en lui-même un témoignage fort dans ce sens, à l'instar du témoignage donné par ceux qu'on appelle « les nouveaux penseurs de l'islam ». Il y a des situations politiques perverses, il y a des situations économiques perverses, des situations sociales, culturelles, juridiques, etc. perverses. Ces perversions peuvent être favorisées par, ou favoriser de leur côté, des perversions religieuses. Les « inversions des valeurs » sont des perversions des valeurs.

Le constat revient à ceci : ce que j'ai appelé la *potentialité démoniaque* des religions, c'est leur capacité destructrice (de la personne humaine, des relations à autrui, à l'environnement et donc à la création, ultimement à Dieu) ; cette potentialité destructrice tient à leur absolutisation, ce qui veut dire : à l'absolutisation de leur compréhension de Dieu par nous, les humains, et donc à la négation du *Deus semper major*, du Dieu qui, tout en se révélant, reste Dieu dans sa révélation et ne devient pas la possession des destinataires de sa révélation. L'absolutisation de la religion, c'est son idolâtrisation : Dieu devient une *idole* dans les esprits humains, et il est alors livré à toutes les confusions de l'esprit humain et donc du monde immanent, celui-ci étant tour à tour instrumentalisé par l'idole-Dieu et l'instrumentalisant elle-même. Les idoles sont foncièrement voraces, dévoreuses, possessives, induisant un dualisme non nécessairement idéologiquement affirmé, mais effectif et manifeste dans leur caractère de prédateurs. Maurice Bellet parle à ce propos du « Dieu pervers » : un Dieu non libérateur des idoles qui asservissent, mais asservissant lui-même, oppressif, répressif, culpabilisant, aliénant. Il est clair que les religions ainsi caractérisées ne peuvent apporter aucune solution aux problèmes de notre monde et également de l'être humain ; elles constituent au contraire un problème supplémentaire et qui, nous le savons, n'est pas des moindres.

On peut noter à ce sujet que déjà les textes fondateurs du christianisme et de l'islam, la Bible judéo-chrétienne et le Coran, stigmatisent ces déviations de sens dont ils attestent la réalité dès les origines : il faut par conséquent y voir des potentialités négatives, autrement dit des *tentations*, inhérentes à l'essence même des religions. Les adeptes de ces dernières rencontreront ces tentations sur leur route demain au même titre que cela est le cas aujourd'hui et a été le cas hier. Ces tentations ne concernent pas que les autres, chacun, chacune a à les affronter sur son chemin de foi, pour soit y succomber soit au contraire en sortir affermi spirituellement, aguerri si je puis dire. La tentation de Jésus au désert est pour le chrétien le paradigme de l'épreuve cathartique (purificatrice) de la foi. Il y a dans l'Ancien, le premier, Testament bien des moments de décision dans le même sens, où se joue toute la suite du devenir de la foi, et il y en a dans le Coran. De même qu'on peut dire concernant l'être

humain qu'il n'est pas mais devient, les religions à proprement parler ne sont pas mais deviennent. Chaque nouvelle génération, et chaque croyant particulier au sein de la communauté de foi, ont à inventer à nouveau, certes dans la continuité de ce qui est prédonné et donc de la tradition de foi mais aussi à frais nouveaux du fait du temps nouveau, la vérité de la religion donnée et à se décider pour elle, et cela face aux tentations qui constamment et inéluctablement la guettent. Cet état de choses, cet état de *précarité des religions*, à l'image de celle de l'être humain, est constitutif des religions ; le doute est une dimension de la foi elle-même qui n'est pas sans lui. La religion, c'est toujours un *chemin*, un cheminement, celui qui va de la réalité empirique de la religion donnée, quelle qu'elle soit, voire de la réalité tout court, la réalité donc aussi de notre civilisation et de l'être humain individuel, personnel, à la vérité de la religion, ou de la civilisation, ou encore de l'être humain.

Cela veut dire : la religion dans sa vérité n'est que comme quête de la vérité. La vérité de la religion se constitue dans cette quête : c'est là son statut, si on peut dire, de n'avoir d'autre statut que celui de quête, de quête de Dieu. C'est par là que la religion, au lieu d'être démoniaque (en tout cas potentiellement et si souvent réellement) comme dans l'idolâtrie (et dans l'idolâtrie la religion est réellement démoniaque) est créative, constructrice. Tel est le sens vrai du monothéisme.

En nous tournant maintenant vers le monothéisme selon sa vérité, il nous faut certes avoir conscience des différences dans la compréhension du monothéisme, entre le judaïsme, le christianisme et l'islam. La compréhension juive est celle du *Shema Israel* : « Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu, Seigneur un » (Deutéronome 6, 4). La compréhension de foi « monothéiste » est comprise ici dans un sens récapitulatif : le Dieu rédempteur d'Israël (YHVH) récapitule le Dieu créateur des cieux et de la terre (Elohim, littéralement « les dieux ») — je reviendrai demain sur ce que j'entends par sens récapitulatif. Cette compréhension est présumée par le Nouveau Testament et est comprise dans un sens trinitaire dans le christianisme : le Dieu un et unique qui est le Dieu récapitulateur et comme tel le Dieu vivant, a les trois manières d'être transcendante (en tant que Père), immanente (en tant que Fils) et présente (en tant que Saint-Esprit). L'islam formule la confession de foi dans la *shahada* : « Point de divinité si ce n'est Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu » ; il la comprend dans un sens unitarien.

Quoi qu'il en soit de ces différences, elles sont portées par une même visée, et même une double visée : celle premièrement de *dénoncer l'idolâtrie*, où qu'elle se trouve, à cause de son caractère démoniaque, celle secondement d'*attester l'unification* du réel et donc aussi de l'être humain en Dieu seul ; hormis la relation à Dieu, pas d'unification dans le sens de l'accomplissement du réel et de l'être humain. Le monothéisme (*tawhîd* en islam), cette affirmation de l'unicité de Dieu dans les trois religions monothéistes est de l'ordre de la confession de foi, non une arme politique, mais un appel spirituel, non de l'ordre de l'asservissement et donc du pouvoir coercitif, mais de l'ordre de la libération spirituelle de toute idolâtrie aliénante et donc de l'habilitation à l'exercice libre de la responsabilité personnelle et communautaire. La responsabilité est fondamentalement celle du *discernement* : quelles potentialités ou réalités créatives la confession de foi monothéiste libère-t-elle en nous ; de quelles potentialités ou réalités destructrices, démoniaques, nous libère-t-elle ? On peut aussi formuler la même question autrement : qu'est-ce qui construit, qu'est-ce qui détruit, à savoir la personne humaine dans sa vocation d'intégrité et donc d'accomplissement, la relation à autrui, également à l'environnement et à la création, et la relation à Dieu ? La vérité dans la religion empirique donnée s'atteste dans ce discernement spirituel qui s'opère grâce à l'interprétation des Écritures (aussi dans le Coran, le discernement, *fourqân* est toujours expressément lié aux Écritures : Coran 2, 53 ; 3, 3-4 ; 25, 1). La vérité qui se dégage ainsi, de la mise en relation (corrélation) entre le texte et notre réel

vécu, est, peut-on dire, salvifique, thérapeutique, donnant direction et ainsi orientation, et fondant par là aussi l'action. Le discernement fait advenir, ou actualise, la vérité *hic et nunc* pour la foi, non pour la loi, c'est-à-dire pour le for intérieur de la relation à Dieu, non pour le for extérieur du droit positif des règlements concrets du vivre ensemble en société. Il est, pour la foi, source d'inspiration, aussi dans le sens de l'éthique, au plan empirique, temporel, mais il ne se substitue pas à ce dernier qui ressortit de la mise en œuvre de la raison humaine personnelle et collective.

Dans cette deuxième partie, nous avons essayé de répondre à la question : qu'est-ce que le monothéisme ? Les perversions de ce dernier dans le sens de l'absolutisation, ou idolâtrisation, de quelque représentation particulière de Dieu font comprendre qu'il s'agit là d'un principe critique : le monothéisme selon sa vérité tient à la relation à Dieu, une relation qui fonde et donc permet l'unité ou l'unification (non l'uniformisation !) du réel, y compris de l'être humain personnel et collectif.

III. Le monothéisme de Jésus comme sens de sa vie et de sa mort

Je devrai être ici plus bref, et je le pourrai parce que nous reviendrons là-dessus dans la troisième conférence portant sur le sujet : « Le christianisme en son cœur et dans la société sécularisée et pluri-religieuse. » Il s'y agira essentiellement de l'affirmation de foi trinitaire qui est le déploiement de ce qu'il y a à dire maintenant quant au monothéisme de Jésus comme sens de sa vie et de sa mort. Concernant ce point, je me contenterai de quelques notations un peu rapides, sans pouvoir les développer maintenant ; elles suffiront pourtant pour esquisser à grands traits le thème annoncé. Nous pourrons y revenir, comme d'ailleurs à tout le reste de cette conférence, dans l'échange qui suivra.

Nul doute que l'on peut dire que la vie de Jésus est caractérisée par son orientation vers le Dieu qui vient. Cette orientation s'atteste de plusieurs manières. Je les rappelle pour mémoire :

– Il y a d'abord la prédication de Jésus du royaume de Dieu, un royaume à la fois à venir (eschatologique) et déjà à l'œuvre (présent).

– Il y a ensuite, du fait de cette prédication du royaume de Dieu et de son efficacité déjà présente, la qualité de prophète toujours à nouveau expressément reconnue à Jésus.

– Il y a encore et surtout l'emploi fréquent, par Jésus lui-même, du titre autoqualificatif de « Fils de l'homme », dans deux sens différents, mais qui apparaissent comme complémentaires, à l'instar des deux valences, future et présente, du royaume de Dieu :

1. Emploi apocalyptique, ayant trait au futur, où « Fils de l'homme » désigne (au sens de Daniel 7, 13 suiv.) un être eschatologique venant sur les nuées du ciel pour établir le royaume de Dieu.

2. Emploi renvoyant au présent, à propos du Jésus terrestre et plus particulièrement de sa passion et de son chemin de croix : qu'on pense aux annonces de sa passion et de sa mort, dans lesquelles ce titre de « Fils de l'homme » apparaît constamment, évoquant le Serviteur souffrant de Dieu d'Ésaïe 53.

Le même titre employé dans les deux sens donne à entendre que le Fils de l'homme eschatologique est aussi, et déjà, le Serviteur souffrant de Dieu, et que la voie vers le Fils de l'homme eschatologique passe par le chemin du Serviteur souffrant.

– Il y a enfin l'orientation eschatologique du dernier repas de Jésus qui d'une part marque l'aboutissement du ministère de Jésus dans son don de soi, qui d'autre part est la promesse à

la fois de la victoire sur le mal, sur le péché et sur la mort, et de la nouvelle création qui accomplit la création présente.

L'orientation de la vie de Jésus vers le Dieu qui vient, dont le royaume vient et dont lui, Jésus, est le signe et l'instrument, se laisse résumer, pour ce qui est de la qualité de Jésus, dans le titre de « Fils de Dieu ». Ce titre, qui a encore un autre valence (celle d'exprimer l'origine du Christ Jésus en Dieu), exprime, dans le contexte présent la qualité de Jésus en tant que tourné entièrement vers Dieu ; il n'exprime pas, dans notre contexte, une communion de nature à Dieu, mais une élection en vue d'une mission. Le titre « Fils de Dieu » exprime l'obéissance filiale de Jésus à la volonté de Dieu.

On le voit : le sens, c'est-à-dire la direction, ou l'orientation, de la vie de Jésus, et aussi sa signification, tiennent à sa relation à Dieu, au Dieu vivant, qui vient. Et cela vaut également pour sa mort qui est l'aboutissement du sens de sa vie. On sait qu'on trouve dans le Nouveau Testament, à propos de la mort de Jésus, les trois affirmations suivantes :

– Elle est le fait des humains : Jésus est livré à la mort par Judas, par le sanhédrin, par la foule, par Pilate.

– Elle est le fait de Jésus : Jésus se livre, c'est-à-dire se donne lui-même, jusqu'à la mort ; il n'est donc pas simplement ni ultimement victime mais acteur, et ce dans la ligne de toute sa vie dont la mort est l'aboutissement du don de lui-même au Dieu qui vient.

– Elle est le fait de Dieu, ce qui veut dire que Jésus la vit pour Dieu, pour l'advenue du royaume de Dieu. Le Dieu dont la mort de Jésus est le fait n'est pas, comme on l'a si souvent mal compris et parfois jusqu'à aujourd'hui, un Dieu « en arrière », mais un Dieu « en avant », le Dieu de Pâques, de la vie véritable qui est « en avant ».

À partir des deux dernières affirmations (la mort de Jésus est le fait de Jésus et elle est le fait de Dieu), la première affirmation (la mort de Jésus est le fait des humains) prend son vrai sens : si Jésus est livré par les humains, la raison en est d'une part leur compréhension pervertie du monothéisme, laquelle conduit à une instrumentalisation du pouvoir politique (représenté centralement par Pilate) par la religion (représentée par le sanhédrin et ceux qui le suivent), d'autre part la faiblesse du pouvoir politique qui se laisse manipuler par la religion pervertie parce qu'absolutisée. Si, ainsi comprise, on peut dire que la raison de la mort de Jésus, ce sont les humains, les instances humaines, nommés, qui tiennent d'un monothéisme perverti, cette raison ne rend cependant pas compte pleinement du sens véritable de la mort de Jésus : ce sens tient au don de lui-même de Jésus au Dieu qui vient pour l'accomplissement et le salut du monde ; il tient à l'accomplissement, par Jésus, de la volonté de Dieu qui, dans ce don de lui-même de Jésus, manifeste sa puissance ultime sur le mal, le péché, et la mort ; cette puissance éclate à Pâques.

Voilà pour cette troisième partie sur le monothéisme de Jésus comme sens de sa vie et de sa mort. Le monothéisme de Jésus, c'est sa relation filiale au Dieu vivant et sa confiance en la toute-puissance de ce Dieu dans et à travers la finitude assumée de la vie terrestre et l'impuissance assumée devant la mort. Je l'ai dit : le sceau de Dieu est apposé sur cette confiance obéissante par la résurrection du matin de Pâques.

Conclusion

Il nous reste à dire que c'est au sens du monothéisme de Jésus que, en tant que chrétiens et chrétiennes, nous parlons de l'actualité du monothéisme face à la crise de la civilisation contemporaine. Il ne s'agit pas là d'une restriction ou limitation, puisque le monothéisme de

Jésus qui se déploie en christianisme dans le sens de l'affirmation trinitaire, marque l'approfondissement du monothéisme de l'Ancien Testament et également de celui du Coran. Le monothéisme chrétien ne se constitue donc pas contre, mais avec le monothéisme du judaïsme et celui de l'islam, comme cela sera encore dit après-demain. Cela étant, ce que nous avons dit dans la première partie sur l'actualité — on peut aussi dire : la pertinence — du monothéisme face à la crise de la civilisation contemporaine, trouve maintenant, après la clarification du vrai sens du monothéisme à la lumière de celui de Jésus, qui est éclairé par le monothéisme juif et qui éclaire le monothéisme musulman, sa pleine légitimation spirituelle et théologique. Par là est nettement indiquée la vocation de l'Église et des chrétiens et chrétiennes dans et face à la crise de la civilisation contemporaine : attester le Dieu vivant comme Celui qui ouvre à travers cette crise une nouvelle possibilité de penser et de vivre, bref d'être et de faire.

Nous poursuivrons cette réflexion demain en parlant de la réalité du mal et du Dieu vivant.